



Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

118 | 2011
2009-2010

Historiographie et épistémologie des sciences des religions

Renée Koch Piettre



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/991>

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2011

Pagination : 301-320

ISBN : 978-2-909036-38-0

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Renée Koch Piettre, « Historiographie et épistémologie des sciences des religions », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 118 | 2011, mis en ligne le 09 septembre 2011, consulté le 23 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/991>

Tous droits réservés : EPHE

Historiographie et épistémologie des sciences des religions

Une conférence d'introduction a été consacrée à Apollon et Dionysos, dans leurs oppositions et leurs rencontres, à travers la mythographie jusqu'à la Renaissance. Nous nous contentons d'exposer ici quelques aspects de notre enquête sur « l'instance Terre ».

I. L'instance Terre et ses problèmes

Nous avons introduit le séminaire par une lecture de l'ouvrage de Clifford Ando, *The Matter of the Gods. Religion and the Roman Empire*, Berkeley 2008 : l'ambition de cette synthèse est de briser l'isolement de la religion romaine dans l'historiographie, en posant la question de son fondement épistémique.

Les religions païennes sont liées à un peuple, à un sol. Les plus rivées au sol passeront pour les plus réactionnaires et les plus immobiles. Quelles évolutions autorisent-elles en effet ?

Mais en réalité, à Rome, les institutions humaines précèdent les institutions divines et président à leur mise en place. Les pratiques rituelles permettent de connaître, par diverses consultations, par des recettes éprouvées ou par l'expérience de leur succès, quelle est la volonté des dieux. Ces consultations, ces expériences sont consignées par une historiographie qui tient ici le rôle que tiennent ailleurs les mythes ; et leur issue, bonne ou mauvaise, valide ou invalide à mesure les procédures rituelles. La sanction du rite génère ainsi l'évolution de la pratique.

Les divinités des Romains sont certes présentes dans leur image en tant qu'elle est fixée dans un lieu déterminé. Se pose cependant le problème de leur plurilocalité éventuelle (*evocatio* : on intègre les dieux des vaincus...) : comment les faire bouger, les transporter d'un lieu à un autre (il fallut un jour, avec le changement de capitale, les transférer à Constantinople...)?

Se pose aussi le problème de la possibilité, pour une telle religion, d'évoluer sans, *in fine*, se détruire : or, explique l'auteur, la religion des Romains étant soumise à des transformations continues au fur et à mesure que des recettes s'avèrent inopérantes et que de nouvelles solutions rituelles s'imposent, le sac de Rome par Alaric a suffi à invalider les *religiones* antérieures : le christianisme s'est ainsi imposé progressivement d'une manière conforme aux mécanismes de la religion des Romains, comme une réponse meilleure et plus universelle aux préoccupations de toujours.

Il n'était pas inintéressant de rappeler, par le biais de cette entrée stimulante dans le polythéisme des Romains, que l'ancrage en un sol n'est pas synonyme d'un caractère primitif, d'immobilisme, de magie irrationnelle. Nous sommes alors revenus à notre question du chtonien, pour revisiter d'abord le dossier littéraire et archéologique des cultes de Déméter et Koré en Sicile et dans la Grande Grèce (ouvrages de V. Hinz, 1998 ; C. A. di Stefano éd., *Demetra*, 2008), puis le dossier de la « loi sacrée » de Sélinonte (*SEG* 43, 630) et de son environnement probable, à savoir des rites qu'atteste par ailleurs l'archéologie dans l'enceinte du sanctuaire de Déméter Malophoros et au champ des stèles du *Meilichios* : ce qui nous a retenus, c'est d'une part, sur le terrain, une forme d'anarchie dans la structuration des espaces (un « conglomérat d'autels et de chapelles à forte connotation funéraire [...] autour de divinités chtoniennes », écrivait F. de Polignac, *Tracés de fondation*, 1990, p. 292), le type d'enfouissement des « offrandes » de terre cuite, l'association d'autels creux et d'autels pleins, la nature gentile ou familiale de cultes qui s'adressaient aux ancêtres, et à partir de là, dans l'inscription, l'articulation entre les ancêtres purs et les ancêtres impurs, entre le cadre de l'*oikos* et le cadre public, entre les honneurs rendus « comme à des dieux » et des pratiques détaillées visant à apaiser ou propitier des instances qu'on pourrait dire possessionnelles, qu'elles viennent harceler un meurtrier ou qu'elles requièrent l'apaisement d'un tourment ancestral : depuis la publication de la « loi sacrée » par Jameson, Jordan et Kotansky en 1993, parmi une nombreuse littérature, un article notamment de Laurent Dubois, *CRAI* 147, 2003, fait là-dessus le point d'une manière lumineuse pour l'historien des religions. La confrontation entre les données aujourd'hui en notre possession et ce qu'écrivait en 1943 Charles Picard sur le site des *Diasia* athéniennes (*CRAI* 87, à partir de Thucydide, I, 126, 6) a permis de souligner l'impact des progrès de la documentation. Nous avons aussi noté la remarquable cohérence entre les diverses attestations, épigraphiques ou littéraires, des rites de purification appliqués aux possédé(e)s. S'il existe des rites proprement chtoniens¹, c'est donc sur un mode transitionnel et opératoire, en lien certes avec le sol ou le monde d'en bas (vers quoi doit encore, au terme d'un processus de resocialisation du possédé, être tournée la tête de l'animal sacrificiel), et de telle manière qu'il soit possible de passer de sa prégnance maléfique à une cohabitation apaisée avec les puissances d'en haut (dans les formes mixtes ou supposées atténuées du sacrifice chtonien, avec destruction d'une partie seulement de la victime, on aurait ainsi affaire non à un compromis mais à un stade parmi d'autres, choisi pour sa pertinence dans une gamme de procédures possibles) ; et que par exemple, dans le cas d'un possédé (appelons ainsi l'homme persécuté par les fantômes du sang versé), l'intégration à la cité devienne parcourus sacrificiel depuis le cœur souffrant de l'*oikos* ; ou que, dans le cas d'un *loimos*, le retour à la vie normale associe les deux extrémités du processus, comme nous le rappelleraient les sacrifices distincts des moutons noirs et des moutons blancs

1. Voir par ex., pour la discussion, S. SCULLION, *ZPE* 132 (2000) ; HÄGG, ALROTH (éd.), *Greek Sacrificial Ritual*, 2005.

dans la purification d'Athènes par Épiménide (J.-L. Durand dans *Tracés de fondation*, 1990).

L'opposition entre morts ou ancêtres privés et ancêtres publics paraît ici particulièrement difficile à établir (*A lex sacra from Selinous*, p. 114-116) : un espace transitionnel se dessine également, où, comme aux *Diasia* athéniennes, les citoyens se déplacent en masse et de concert pour honorer les ancêtres *Tritopatores*, les « pères à la troisième génération », à la fois gentiles et devenus anonymes, collectifs et porteurs d'un nom générique par leur éloignement même dans le temps et les générations. Risquons l'hypothèse que c'est aussi dans l'espace collectif de la Concorde, *Homonoia*, qu'achève d'être géré et se dissout le tourment hérité, par l'opération du dieu *Meilichios* : ce dieu, le « Doux », nous a conduits à revisiter la question des offrandes expiatoires, dites *meilichia* ou *melikrata*, « adoucissantes par la présence de miel », qui ne sont pas toujours « sobres » ou « sans vin », *nèphalia* (par ex. A. Henrichs, *HSCPh* 87, 1983). Le *Meilichios* est homonyme à (et sans doute coextensif de) sa pierre dressée et honorée, marqueur de l'emplacement du rite de propitiation, et associé à diverses divinités chtoniennes dans notre documentation : Gè, mais aussi Hécate, Athéna, la Mère, Déméter.

Une des singularités frappantes de la loi sacrée de Cyrène est l'opposition entre des « Tritopatores » impurs (*miaroi*), à qui vont les sacrifices « chtoniens », et les « Tritopatores » purs, à qui l'on adresse des sacrifices « comme à des dieux »² : s'agit-il de deux types d'instances ancestrales différentes, ou à statut variable selon qu'elles ont été pacifiées ou non (voir aussi les Érinys vs Euménides ou, à Thelpousa en Arcadie, la double Déméter, Érinys – « furieuse » – d'une part et Lousia – « lavée », « apaisée » – d'autre part) ? Les instances possessionnelles (*elasteroi*) objectiveraient alors la souillure elle-même en tant que tourment des ancêtres « impurs » remontant des profondeurs de la terre et agissant dans les visions, dans le comportement, dans la mise à l'écart même du possédé ; mais l'objectivation tient aussi à ce que le mal est identifié et possiblement circonscrit, accessible à un traitement rituel voire déjà guéri. Loin que le rite soit seulement adressé aux instances, les instances se modèlent, se transforment, se divisent, se multiplient selon la grammaire rituelle : elles n'en sont pas moins dieux (cf. un Zeus *Elasteros* à Paros, comme on parle aussi de Zeus *Meilichios* : *A lex sacra from Selinous*, p. 120-122).

Cette division rituelle entre ancêtres purs et ancêtres impurs a-t-elle pu générer une topographie imaginaire du monde des morts et les initiations qui apprennent à apaiser, une fois pour toutes, les fautes ancestrales depuis longtemps oubliées mais toujours potentiellement virulentes ? Ces initiations enseignent en effet simultanément à mieux se guider aux Enfers. Elles étendraient alors à une généralité maximale l'hypothèse d'instances d'une part insatisfaites et courroucées, d'autre part « pures » et bienveillantes dans le monde souterrain,

2. Voir par ex. K. CLINTON, *Classical Philology* 91 (1996) ; S. GEORGOUDI, « "Ancêtres" de Sélinonte et d'ailleurs », dans *Les pierres de l'offrande*, 2001 ; pour le dossier, A. B. COOK, *Zeus*.

et offrirait une forme économique de prophylaxie au grand nombre, sans attendre que lesdites instances se soient effectivement manifestées comme telles. Nous avons repris à ce sujet un passage de Platon (*République* 364 b-365 a), l'*Axiokhos* et, d'après les lamelles d'or « orphiques », une reconstitution du rituel initiatique par C. Riedweg, *RHR* 219/4, 2002.

II. La Terre d'Hésiode

Un second volet de notre enquête du côté du « chtonien » grec a consisté en un repérage précis du lexique hésiodique se rapportant à la terre (nous avons notamment entendu, sur cette question, un exposé de l'étudiante T. Baishanski). Sur ce plan, *Théogonie* (et fragments) et *Travaux* présentent à la fois des similitudes et des écarts.